*NRT* 122 (2000) 597-610
J.-L. BLANPAIN

# La foi chrétienne à la rencontre de l'Islam

Ces lignes voudraient proposer quelques réflexions de théologie chrétienne à l'occasion de la rencontre de la foi chrétienne et de l'Islam. La théologie des religions non-chrétiennes étant, pour une part au moins, contextuelle, il n'est pas inutile de préciser que cette réflexion est nourrie par une expérience en Europe occidentale[1].

L'Islam suscite aujourd'hui, parfois avec raison, diverses inquiétudes, par la violence ou l'intolérance qu'il peut générer dans certaines de ses expressions. Sans nier ces réalités, le propos se voudra ici théologique, convaincu que la rencontre entre le Christianisme et l'Islam peut s'établir sur d'autres bases. Qu'il suffise alors de rappeler à ceux qui en douteraient que, d'un point de vue chrétien, la force n'aura jamais le dernier mot, même si l'histoire de l'Église a parfois mis douloureusement à l'épreuve cette intuition fondatrice. C'est en interrogeant le chemin que s'est tracé cette conviction dans la tradition chrétienne que se dessine le lieu propre où se joue la rencontre pour le chrétien. Je partirai d'une sorte d'état des lieux de la question, telle que je la perçois. Des «impressions de route» compléteront le décor par les réactions premières d'un chrétien à la rencontre de l'Islam. Sur cette base, je tenterai d'ébaucher des pistes qui me paraissent fécondes pour penser la rencontre[2].

## I. – État des lieux

Depuis le Concile Vatican II, le regard porté par l'Église catholique sur les religions non-chrétiennes et sur l'Islam en particulier s'est fondamentalement modifié, sans pour autant qu'ait toujours

---

1. Si la présence musulmane en Europe reste très limitée au niveau de la population globale, elle est beaucoup plus significative dans certaines zones urbaines ou classes d'âge où elle peut avoisiner les 50%. Il est évident que dans ces derniers cas, la rencontre et la convivialité se font quotidiennes et renouvellent le regard porté sur l'autre.

2. Merci à Bernard Van Meenen dont la lecture attentive et les remarques judicieuses ont permis d'affiner ce texte.

été prise la mesure des implications théologiques des positions adoptées et des nouveaux développements qu'elles imposaient à l'ensemble de la théologie. Les différents développements post-conciliaires de la théologie des religions non chrétiennes en témoignent amplement[3].

En ce qui concerne l'Islam, les références conciliaires sont celles de *Lumen Gentium* 16 et *Nostra Aetate* 3. Affirmation d'un dessein de salut divin commun, référence à Abraham, foi au créateur, vénération de Jésus et de Marie, foi au jour du jugement, culte rendu à Dieu: autant de traits de la foi musulmane qui sont ainsi soulignés par les Pères conciliaires qui exhortent «à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté» (*NA* 3). Ces orientations de base seront confirmées à de nombreuses reprises[4].

Toutefois, différents débats récents et des publications témoignent à quel point la question reste sensible et la méfiance grandissante à l'égard de positions jugées naïves lorsqu'elles interprètent (trop?) généreusement les déclarations conciliaires[5]. Si un appel à la rigueur dans la lecture des textes est légitime et utile, ne vise-t-il pas parfois à fragiliser des orientations fondamentales qui encouragent la rencontre et le dialogue?

L'ampleur que prend le débat pourrait bien être l'indice d'un déplacement de la question adressée à la théologie des religions non chrétiennes. D'une question portée sur les autres — possibilité du salut des non-chrétiens, place des autres traditions religieuses par rapport au christianisme —, l'interrogation devient plus centrale et porte sur la capacité à penser une identité propre dans un contexte pluriel.

---

3. Voir par exemple l'intéressant parcours et l'abondante bibliographie proposés par J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, coll. Cogitatio Fidei, 200, Paris, Cerf, 1997.

4. Pour une brève vue d'ensemble, voir par exemple: *L'Église et l'Islam. Une sélection des principaux textes de l'Église,* hors-série de *DC*, mars 1995; *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique de 1967 à 1997*, édit. F. GIOIA, Solesmes, Éd. de Solesmes, 1997.

5. On pourra se référer à différentes publications qui mettent en évidence, de façon souvent militante, des risques de dérive. Par exemple: *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet,* édit. A. LAURENT, Versailles, Saint-Paul, 1996; A. Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calman-Lévy, 1996, p. 145-222; Antoine MOUSSALI, *La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éd. de Paris, Paris, 1998. Certaines déclarations lors du dernier synode des évêques européens se faisaient l'écho des mêmes préoccupations.

L'existence d'un espace public sécularisé et pluraliste sur le plan religieux favorise certainement un tel déplacement. De nombreux exemples peuvent venir l'attester: des institutions chrétiennes s'interrogent sur leur identité lorsque leur public est majoritairement musulman, des couples mixtes islamo-chrétiens cherchent à inventer un chemin nouveau pour l'éducation religieuse de leurs enfants et construire le rythme de leur vie familiale[6], nombreux sont les groupes et les personnes qui interpellent les «spécialistes» pour être orientés. Alors que, pendant longtemps, ce genre de questionnement paraissait le propre de milieux chrétiens, il commence à voir le jour chez des musulmans aussi. Différents groupes interpellent les chrétiens sur la façon de vivre en croyants dans un monde sécularisé. Une réflexion théologique neuve s'élabore pour orienter les musulmans dans ce nouvel univers et donner une légitimité à leur vie dans un monde non-musulman[7]. Dans l'espace public, la question d'une représentation officielle des musulmans a ouvert également dans différents pays des débats intéressants.

Un autre constat issu de rencontres islamo-chrétiennes guidera également ma réflexion. La théologie des religions a élaboré différents modèles de représentation de l'autre, dont l'un est dit «inclusif», c'est-à-dire qu'il intègre la légitimité de l'autre tradition religieuse en y reconnaissant présents des éléments constitutifs propres de l'économie chrétienne. Il est frappant de remarquer un réflexe «annexionniste» analogue chez des interlocuteurs musulmans. Ce modèle peut être le fruit d'une réflexion théologique, mais il pourrait aussi bien être un premier réflexe de croyants confrontés à la différence. Cette expérience en situation de rencontre interreligieuse donne le sentiment d'être comme «réduit» au système de pensée, au mode de représentation de l'autre. Cette façon de procéder donne à l'interlocuteur le sentiment de ne pas exister, ne pas être reconnu dans la légitimité de sa différence. Une situation de dialogue suppose par contre que les différents interlocuteurs puissent exister dans leur différence.

---

6. Ce genre de recherche n'est pas général, mais se manifeste en particulier auprès de couples qui s'engagent dans une réflexion et un partage avec d'autres: le Groupe des foyers islamo-chrétiens, en France, a rassemblé depuis son origine en 1973, environ 170 couples. En Belgique, une équipe se réunit régulièrement (renseignement: Centre El Kalima, rue du Midi, 69, B-1000 Bruxelles). Sur le thème des couples mixtes, voir aussi mon article à paraître en octobre 2000 dans la *Revue Générale.*

7. Par exemple, T. RAMADAN, *Être musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen,* Lyon, Tawhid, 1999.

Toute démarche de type «inclusif» me semble ne pas faire droit à cette légitime prétention.

Il me paraît enfin important de rappeler deux traits propres de la rencontre islamo-chrétienne. Dès le départ, elle est marquée par une asymétrie: l'Islam porte dans ses Écritures une interprétation du fait chrétien, ce qui, par la force des choses, n'est pas le cas en sens inverse. Certains concepts existent donc pour penser la rencontre du côté musulman, qui risquent parfois de s'imposer à tous, alors qu'ils sont propres à une foi particulière. En outre, la rencontre présente la caractéristique de coïncidences sémantiques dans l'expression de thèmes religieux respectifs. Si un point de vue d'histoire des religions soulignera l'homonymie des expressions, le croyant les insère dans une cohérence religieuse dont seule peut rendre compte une approche théologique. Le glissement d'une approche à l'autre est malheureusement bien courant au niveau islamo-chrétien et nie de ce fait la spécificité d'un des deux ou des deux partenaires. Si le propos paraît obvie à propos des affirmations sur Jésus par exemple, le glissement est plus insidieux et fréquent sur deux thèmes centraux, la référence à des Écritures et la filiation abrahamique. La fréquence du malentendu mérite qu'on s'arrête à ces deux thèmes, d'autant plus qu'ils me paraissent toucher aux ressources propres de la foi chrétienne pour penser la rencontre et qu'ils appartiennent au registre de l'Islam pour aborder son rapport au judaïsme et au christianisme. Des expressions comme «religions du livre», «fils d'Abraham», «descendance abrahamique» brouillent les cartes plus qu'elles n'éclairent, lorsqu'il s'agit de penser la rencontre d'un point de vue chrétien. Aussi, examinons un moment ces deux thèmes qui, nous le verrons, pourraient bien concerner le lieu où la foi chrétienne a ses ressources propres pour aborder la rencontre.

### *1. Les Écritures*

Islam et Christianisme se pensent, à la suite du Judaïsme, comme des religions révélées. L'un et l'autre considèrent leur message religieux comme étant le fruit d'une intervention divine. Cette foi en la Parole de Dieu consiste à recevoir Dieu de Dieu. Toutefois, l'affirmation fondamentale que Dieu a parlé aux hommes comporte un anthropomorphisme énorme. Elle attribue à Dieu une qualité propre à l'homme, le fait de parler, et, qui plus est, dans un langage accessible à la raison humaine. Comment Dieu peut-il utiliser un langage humain? Comment un langage

humain peut-il contenir la Parole divine? La Parole de Dieu n'est-elle pas en termes humains fondamentalement ineffable? Ce paradoxe, lié au fait même de la révélation, a été bien perçu dans les deux traditions, chrétienne et musulmane, mais y est rencontré de façon fort différente.

Dans la tradition judéo-chrétienne, la révélation porte la marque de sa traversée de l'histoire et des cultures. Les refontes successives du Livre attestent de la révélation à travers l'histoire du peuple qui en est porteur. Ce sont d'ailleurs les événements de cette histoire qui sont révélation; ils sont donc premiers par rapport aux textes qui les consignent. La fidélité des textes à la révélation qui se joue à travers l'histoire d'un peuple est garantie par l'inspiration prophétique. Le Livre se trouve normé par des traditions qui lui sont antérieures. Il se présente comme pluriel et ouvre d'emblée à une pluralité de lectures.

En Islam, la révélation se présente comme «descente», *tanzîl, nuzûl*. Le schéma est celui d'un texte conservé de toute éternité auprès de Dieu et descendu sur le Prophète qui n'a qu'un rôle de transmetteur. Le texte est la révélation et il est fondateur et norme de la tradition.

Le Livre tient donc une place très différente dans les deux communautés. S'il est exact de parler de «religion du livre» pour l'Islam, cette même appellation que le Coran utilise pour parler des Juifs et des Chrétiens (*ahl al-kitâb,* «gens du livre») ne rend pas compte de ce que ces derniers disent d'eux-mêmes. Les rapports au Livre et à la révélation induits par ces représentations sont très différents. Cette différence est bien exprimée par la phrase souvent répétée de Mohammed Talbi: «Le Coran, Parole de Dieu, tient pour le musulman la place que tient Jésus Christ, Parole de Dieu, pour le chrétien».

Il va sans dire que cette différence fondamentale doit être bien saisie pour penser la rencontre, dans la mesure où celle-ci se veut fidèle à la révélation dont chaque communauté se dit porteuse.

### *2. Abraham*

La référence à Abraham est aussi un thème où se jouent souvent de grandes confusions. Si le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam connaissent effectivement un personnage du nom d'Abraham, ses traits sont suffisamment différenciés pour mettre en garde contre toute assimilation trop rapide. À y regarder de près, la physionomie propre du personnage dans chacune des traditions touche au plus près à la cohérence globale de chacune d'elle.

Lorsqu'elle occulte ces différences, la référence à cet illustre patriarche risque bien d'être sans objet. Sans entrer dans le détail, relevons simplement ici les traits principaux du personnage dans chacune des traditions.

Dans le Judaïsme, Abraham marque un nouveau commencement. Décrivant l'aventure humaine depuis Adam jusqu'à Abraham, la tradition juive parle de trois commencements: Adam, Noé et Abraham. Les deux premiers ont engagé l'humanité dans une impasse. Abraham a ouvert une voie nouvelle à l'avenir des hommes, caractérisée par la marche pour un autre «pays»: temps et histoire, espérance et confiance dans la promesse seront désormais les traits de l'aventure humaine vécue par un peuple qui y lit son identité.

La tradition chrétienne reprend à propos d'Abraham les deux traits d'homme de la promesse et de la foi. Toutefois, la relecture paulinienne de la figure d'Abraham est fondamentalement christologique: «Si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse» (Gal 3, 29). Cette relecture chrétienne rompt le lien entre la descendance d'Abraham d'une part, le régime de la loi et l'appartenance à un peuple particulier d'autre part. Elle constitue même un des lieux essentiels de la théologie paulinienne pour penser l'identité chrétienne en rapport au judaïsme.

Pour la tradition musulmane, Abraham est celui qui va restaurer le monothéisme du pacte originel auquel les hommes se sont montrés infidèles. C'est en contemplant les astres, dieux de ses pères, qu'il est conduit à reconnaître l'unique source de lumière. Les signes naturels peuvent conduire, par une démarche rationnelle, à la foi. La figure d'Abraham est aussi modèle d'absolue remise de soi à Dieu.

Ces quelques traits rapides illustrent à suffisance que la figure d'Abraham joue dans chacune des trois traditions le rôle d'exprimer les axes d'une identité propre. Si la figure d'Abraham peut être un secours pour penser la relation islamo-chrétienne, ce ne sera donc pas comme emblème commun, mais bien comme lieu où se disent des différences qui doivent être explicitées.

## II. – Impressions de route

La rencontre de croyants d'autres traditions ne laisse pas indifférent. Elle fait résonner de façon neuve des thèmes de la foi propre. C'est bien sûr le cas pour la rencontre de musulmans

croyants par un chrétien. Avant de développer des axes plus théologiques qui fondent le sens de la rencontre, je voudrais proposer quelques premières impressions, la façon dont retentit sur ma foi l'interpellation de la rencontre de musulmans.

Pour réfléchir à l'identité chrétienne en rapport à l'Islam, j'aime reprendre le schéma défini par le réformiste musulman Muhammad 'Abduh (1849-1905). Dans son interprétation du Coran et de sa place dans l'histoire de la révélation, il dit que la révélation s'adapte aux âges de l'humanité. À son enfance, elle a besoin de lois et Dieu révèle la Torah; à son adolescence, elle a besoin de sentiments, de grands idéaux, et Dieu envoie Jésus qui parle au cœur. Enfin parvenue à l'âge de raison, Dieu lui révèle le Coran, message rationnel[8]. Ce schéma sera repris par nombre d'auteurs jusqu'à aujourd'hui, dans une intention apologétique qui vise à disqualifier l'actualité des révélations antérieures au Coran. Ce n'est bien sûr pas à ce niveau que je reprends cette parabole, mais il me plaît de scruter son interpellation. Ne dit-elle pas quelque chose de juste? Le message chrétien n'est-il pas essentiellement une révélation qui dépasse la raison, qui sauve Dieu de la raison, de la même manière que les grands idéaux de l'adolescence disent quelque chose de juste et d'essentiel des plus profondes aspirations de l'humanité, lorsqu'ils identifient ce dépassement à l'épreuve du réel auquel il faut se confronter sans cesse?

Inventorions de ce point de vue quelques-unes des grandes divergences doctrinales qui séparent Islam et Christianisme.

L'Islam se fonde sur le Coran, conservé de toute éternité auprès de Dieu et transmis au prophète Muhammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Ce schéma de «descente» *(nuzûl)* n'est-il pas plus raisonnable que celui de la révélation biblique qui déchiffre la révélation divine à travers les hauts et les bas de l'histoire d'un peuple et d'une communauté croyante? Quelle audace d'ainsi compromettre la Parole de Dieu avec les lourdeurs de l'histoire humaine! Le chrétien redécouvre ici l'exigence de ne jamais négliger le caractère pluriel du Livre que lui transmet sa tradition.

D'autre part, les affirmations coraniques relatives à Jésus sont en opposition avec les axes fondamentaux de la foi chrétienne. Jésus, prophète envoyé par Dieu, n'a pu être tué, car il est un vrai prophète, et Dieu n'abandonne jamais ses prophètes lorsqu'ils sont en butte à l'hostilité du peuple auquel ils sont envoyés. Jésus

8. Cf. Muhammad 'ABDUH, *Risâlat al-tawhîd*, Le Caire-Bûlâq, Matb. Amiryya, 1308/1890, p. 166-170.

n'est donc pas ressuscité, mais a été élevé miraculeusement auprès de Dieu qui le préservait ainsi de la mort que ses adversaires lui réservaient. Par ailleurs, Jésus n'est pas Fils de Dieu et n'a jamais affirmé qu'il l'était. Un vrai prophète ne peut porter atteinte au dogme essentiel de la vraie foi monothéiste, à savoir l'absolue unicité et transcendance de Dieu. Quelle admirable cohérence rationnelle dans la présentation coranique de la figure de Jésus! Mais la mémoire chrétienne ne devrait-elle pas ici reconnaître un parallèle avec sa plus vieille hérésie, le gnosticisme, et se montrer d'autant plus vigilante à l'égard des tentations unanimistes qui annexent le discours de l'autre?

Ce rationalisme se marque aussi dans le comportement du croyant. Le musulman est littéralement un «soumis», soumis non à une puissance extrinsèque, mais à ce qui lui est le plus intime, à savoir la loi divine, telle qu'elle est inscrite en l'homme à sa création et révélée comme loi positive dans le texte coranique. La différence avec la conception du chrétien qui se vit comme disciple d'une personne, du Christ Ressuscité, sous la motion de l'Esprit Saint, ressort nettement. Les chrétiens ont de la peine à se reconnaître dans l'appellation généreuse de «gens du livre» que leur accorde le Coran. Ce n'est pas la fidélité à un texte ou à une loi qui les définit, mais bien une fidélité créatrice dans l'Esprit Saint à Jésus Christ. Toutefois, la rencontre de l'Islam les provoquera à clarifier leur rapport à la Loi et les préservera d'une christologie qui n'articulerait pas clairement la figure du Christ à son enracinement scripturaire. Aborder la christologie à partir du récit de la Genèse pourrait alors nous devenir plus familier.

Ce petit inventaire illustre à mon sens qu'au miroir de l'Islam, l'identité chrétienne se décline essentiellement comme une transgression de la raison. Muhammad 'Abduh pointait de ce point de vue quelque chose de juste dans sa parabole des âges de la révélation. Mais ce constat renvoie aussi le chrétien à une grande exigence dans le respect de la cohérence de sa propre foi. Ce constat n'est pas anodin pour ceux qui veulent avancer en vérité dans la rencontre des musulmans.

Beaucoup de ceux qui ont rencontré des musulmans croyants en vérité ont déjà pu, je pense, faire cette expérience: rencontrer une personne qui vit une authentique expérience religieuse, avec un profond sens de Dieu, tout en étant étrangère et insensible à ce qui fait le cœur de la foi chrétienne. C'est alors que surgit vraiment, pour le chrétien, la nécessité de penser le rapport à l'Islam au cœur de sa foi.

Les écritures chrétiennes portent des assertions qui prennent alors du relief. Je pense aux thèmes du sel de la terre, de la lumière du monde, du levain dans la pâte; ou encore ce thème paulinien que nul ne peut confesser Jésus Seigneur si ce n'est par l'Esprit. N'y a-t-il pas là l'indication d'une spécificité chrétienne dans l'histoire du salut: confesser le salut offert à tous par Dieu en Jésus Christ. Les chrétiens sont le signe, les témoins de la radicalité de l'amour de Dieu, sauveur de tous en Jésus Christ. Le propre chrétien est de le confesser, par l'Esprit. La vocation chrétienne n'est-elle pas alors précisément le témoignage rendu au caractère non-raisonnable (qui dépasse la raison) de Dieu, à la folie de la croix, pour qu'un salut soit possible? Le christianisme est transgression par rapport aux normes humaines, que ce soit dans sa foi (incarnation et résurrection du Christ, mystère trinitaire) ou dans sa morale (pardon des ennemis), mais une transgression confessante. Certains spirituels musulmans ont parfois perçu cette nécessaire transgression, sans pouvoir la nommer. Le chrétien est appelé à la nommer et à l'articuler à travers sa vie. C'est à ce lieu-là que le chrétien exercera dans ses relations avec les musulmans une créativité vigilante et audacieuse, suivant cette recommandation de Mgr Teissier, évêque d'Alger: «Avant même de chercher à évangéliser les musulmans, il faut tendre à rendre évangéliques nos relations aux musulmans».

## III. – Pistes de réflexion

Les observations reprises ci-dessus sont d'ordres très différents. Elles tentent de traduire des constats qui m'ont frappé et nourrissent ma réflexion. La préoccupation qui les unit serait celle de penser la rencontre en fidélité aux traits spécifiques d'une identité particulière, l'identité chrétienne. Le lieu où nous convoque l'espace interreligieux aujourd'hui est celui où la tradition chrétienne est capable de rendre compte de son rapport à l'universel tout en assumant sa particularité. Cet espace, comme espace sécularisé, ne conçoit pas d'unicité d'excellence, de primauté ou de vérité. La seule unicité reçue est celle que définissent les traits propres d'une singularité.

Qu'en est-il pour la tradition chrétienne? Comment met-elle en jeu son rapport à l'universel? Les énoncés dogmatiques pourraient être considérés comme point de départ ou comme norme. Ils constituent en effet un stade où le rapport à l'universel est effectivement formalisé. Toutefois, ils ne nous seront sans doute

pas d'un grand secours, car ils présentent la caractéristique d'occulter la particularité de leur lieu d'énonciation. Or, l'identification du locuteur est essentielle pour que la rencontre soit possible dans l'espace interreligieux contemporain. Il nous faut trouver un point de départ qui articule davantage l'universel et le particulier.

Je voudrais suggérer ici, me laissant stimuler en particulier par la pensée de Paul Beauchamp[9], que le récit biblique pourrait bien être ce lieu privilégié. L'approche des Écritures qu'il développe permet à travers une attention aux processus narratifs de saisir l'unité du Livre à travers la diversité des écrits qu'il rassemble. Elle situe la croix du Christ comme pivot d'articulation des deux Testaments. Une telle approche est particulièrement féconde lorsqu'il s'agit de recueillir les intuitions du Livre pour aborder une question qui n'y est pas spécifiquement traitée. Elle permet d'éviter la sollicitation exagérée de tel ou tel texte particulier, pour rejoindre le mouvement d'une intuition plus fondamentale. La question d'une théologie des religions se pose bien aujourd'hui dans des termes neufs — pluralisme de fait, espace public sécularisé, échanges et rencontres plus fréquents. Il ne s'agit donc pas de chercher dans la Bible une réponse immédiate à notre questionnement, mais de rejoindre le mouvement des grandes intuitions qui pourront venir le féconder. Le récit, par son caractère narratif même, articule le rapport à l'universel, dans l'acte narratif, au particulier, dont il fait sa matière. Le récit biblique pourrait donc bien nous offrir comme un «mode d'emploi» d'origine du rapport de notre tradition particulière à l'universel des cultures.

La rencontre d'autres cultures, d'autres peuples a posé très tôt tout à la fois la question de l'universalité de l'alliance et de l'identité d'Israël. Dès que la foi d'Israël exprime l'alliance, elle le fait en la reliant à la création de l'univers. C'est en même temps affirmer l'horizon universel du salut offert par Dieu et situer Israël dans le rapport aux autres nations — le livre de la Genèse ne commence pas avec le cycle d'Abraham. Ce n'est que dans le rapport aux autres qu'Israël est un peuple élu. La Bible ne connaît pas d'autre universalisme que sous le mode de l'échange. L'unique, le plus singulier, a besoin de tous et réciproquement. Cette quête d'universalisme se trace à travers l'histoire concrète des échanges, faite d'ombre et de lumière. La menace qui pèse

---

9. En particulier P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, nouv. édition augmentée, coll. Cogitatio Fidei, 114, Paris, Cerf, 1992.

toujours sur cette histoire est que l'élu se substitue à la tyrannie de Babylone dans la soumission des nations. Ne sommes-nous pas là au cœur de la question qui nous occupe? Suivons donc le récit pour voir le chemin qu'il nous propose pour sortir d'une histoire de violence, pour offrir sa particularité à l'universel des cultures.

Commençons par réinterroger la figure d'Abraham, si souvent sollicitée en sens divers. Le chapitre 10 du livre de la Sagesse est très instructif dans sa façon de situer Abraham dans le prolongement de la dispersion de Babel. Dans la relecture de l'histoire qu'il propose, l'histoire alterne péché et justice, d'Adam à la sortie d'Egypte. La figure d'Abraham comme juste répond à la faute d'unanimité trompeuse de Babel[10]. À la dispersion des peuples à Babel correspond en Abraham et sa descendance la bénédiction de toutes les nations. Toutefois, cette descendance ne sera possible que par le sacrifice de la paternité donnée en propre pour la paternité d'enfants donnés par Dieu. La descendance d'Abraham, comme source de bénédiction, est refus de se donner un nom pour le recevoir de Dieu. C'est ainsi que le juste sauve de la perversion de l'unanimité de Babel. La figure d'Abraham, d'un point de vue d'une théologie des religions, n'évoquerait donc pas une unanimité retrouvée, en deçà des particularités propres à chaque tradition, mais l'invitation à célébrer la bénédiction de la diversité.

Mis ainsi en garde contre les risques de fausse unanimité, il est intéressant de suivre le fil que nous propose le récit jusque dans sa lecture chrétienne qui place la croix du Christ comme pivot de lecture des deux Testaments. Reprenant sur lui les traits de l'élu jusque dans la disparition de son corps propre, Jésus permet de renouer radicalement avec l'universalité de la création en suscitant le corps pneumatique et polyglotte de la Pentecôte. C'est au lieu même où les signes se vident de leur représentation que se réalise la bénédiction d'Abraham: «Si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse» (Gal 3, 29). Mais de quelle universalité s'agit-il? Elle se démarque d'emblée de l'universalisme visé par la force. Le récit évite le piège de prolonger le récit de la passion par un récit de résurrection. Le récit de la passion s'interrompt. Il ne débouche pas sur un récit de résurrection, mais sur un récit des annonces de résurrection qui habiliteront les annonceurs ultérieurs. Il y a tout

10. Cf. Fr. MARTY, *La bénédiction de Babel*, Paris, Cerf, 1990, p. 261.

à la fois un arrêt du récit à un lieu où les figures se vident de leur représentation et une ouverture à l'universel par la nécessité de l'annonce. Le récit de la passion a un caractère unique et singulier dans la mesure où son terme doit être raconté au monde entier. Une telle exigence a toutefois un caractère résolument provisoire qui forme à son tour le chemin du récit des annonces. Ce nouveau récit est libéré des contraintes de la figure initiale, ce qui lui permet de rejoindre tout homme, dans toute culture, qui aura à en vérifier la pertinence. Cette logique du récit fondateur n'est pas sans conséquences pour penser le rapport interreligieux. Le lieu propre que la foi chrétienne offre à toute rencontre n'est pas déterminé par une grandeur préétablie, mais il est le neutre fondateur qui rend toute opération possible. En ce lieu, c'est la rencontre même qui deviendra l'occasion de vérifier le surgissement radicalement gratuit de la vie dont témoigne l'annonce de la résurrection. La fidélité au récit biblique ne permet pas, me semble-t-il, de trancher parmi les différents modèles que propose la théologie des religions: exclusifs, inclusifs ou pluralistes, ne sont-ils pas tous tentés de placer une nouvelle représentation au lieu même où les figures se vident de leur représentation[11]? S'étant laissés rejoindre par le récit, les témoins n'attestent-ils pas à travers toute leur vie que la croix du Christ traverse et rachète toute justice pour la révéler comme don gratuit de Dieu?

Dans la situation historique que nous vivons, la rencontre des autres religions ne serait donc pas une question accessoire mais une des formes particulières où se vérifie aujourd'hui, à la suite de Jésus, notre capacité d'ouvrir par l'échange notre particularité à l'universel, sans vouloir y substituer un corps propre qui ne pourrait qu'être voué à la mort. «Le jugement biblique recommence quand les chrétiens se scandalisent de trouver sagesse et justice hors du Christ. C'est le Christ qu'ils méconnaissent alors en se laissant séparer de lui par une image qu'eux-mêmes ferment, en faisant du Christ aussi une loi 'où ils observent leur image dans un miroir' (Jc 1, 23)»[12]. La croix du Christ opère une critique de la religion par le dépassement qu'elle opère. Bien sûr, les religions ne peuvent se passer de l'usage des superlatifs pour

11. Outre l'enjeu théologique, la nécessité de penser le rapport à l'autre sans l'annexer me paraît une exigence qui incombe à toutes les traditions religieuses dans un contexte où une cohabitation plurielle se généralise à travers le monde. Les traditions religieuses sont ici renvoyées à leur capacité de penser une identité propre dans le respect de l'autre, sur une base d'égalité et sans violence.

12. P. BEAUCHAMP, *Le récit…* (cité *supra*, n. 9), p. 104.

exprimer ce qui fait le cœur de l'adhésion des croyants. Pourtant, à ce lieu même, la croix du Christ expose l'évidement, la kénose de toute figuration. La critique est radicale, même si elle n'oblitère le langage d'éminence de la religion qu'en l'indexant d'un «comme si» qui autorise sa traduction dans les langages qui permettent de l'exprimer communautairement à travers une vie. Cet index est à la manière du «comme si» *(oion)* de Plotin, lorsque ce dernier s'excuse des attributs et perfections dont il a fait usage pour parler du Principe: «Il faut nous pardonner ces appellations si, en parlant de Celui-là, nous les utilisons à titre d'indication, bien que nous n'entendions pas les employer en toute rigueur: qu'on les prenne donc en préfixant chacune d'elles d'un *comme si*»[13].

Ces excuses du philosophe doivent attirer notre attention sur les excès auxquels le langage est contraint lorsqu'il s'agit d'exprimer le rapport à l'Absolu. Le langage du croyant en est réduit aux mêmes nécessités mais, pour le chrétien, la croix du Christ est le rappel permanent de cette infirmité du langage. Son oubli trahirait notre foi. Pour notre question, l'occultation de ce préfixe fausserait fondamentalement le rapport à d'autres croyants, car il déplacerait insidieusement le lieu de la rencontre. Le christianisme, comme figure historique, s'identifierait alors à l'universel, ne laissant à l'autre que le lieu du particulier qui devrait s'en remettre au christianisme pour son rapport à l'universel. C'est en son lieu de surgissement que la foi chrétienne joue son rapport à l'universel, comme étant la particularité d'un rapport réconcilié à l'origine par la kénose des figures. Bien davantage que nombre de sujets de théologie comparée, le rapport à l'origine pourrait être un thème fécond pour des colloques interreligieux!

Ces réflexions suscitées par la rencontre de l'Islam visaient à répondre à trois exigences qui me paraissent importantes: offrir un cadre qui fasse droit à l'identité chrétienne, à la pleine reconnaissance de l'autre et à l'habitation d'un cadre de vie devenu interreligieux. Il pourra être objecté qu'en de si graves questions il n'est guère sérieux d'ainsi se fier au récit et que ce serait faire bien peu de cas de la vérité. Ces deux questions méritent en tout cas d'être relevées, car toutes deux présentent un trait commun, leur rapport à la liberté. Et cette dernière pourrait bien avoir

13. PLOTIN, *Ennéade* VI, 8.13.47-50, cité par St. BRETON, *L'avenir du christianisme*, Paris, DDB, 1999, p. 94 (cf. recension de P. Gilbert dans ce même numéro, p. 662).

quelque chose d'originel. Dans la troisième partie de la *Somme*, St Thomas consacre trente-trois questions au récit de la vie de Jésus. Il place toute la problématique de l'incarnation sous le signe du récit. Il y distingue la nécessité *(sine quo aliquid esse non potest)* de la convenance *(per quod melius et conventius perveni-tur ad finem)* pour placer l'incarnation sous le signe de la convenance, qui est l'élément propre du récit qui suppose liberté. Une œuvre de Dieu par laquelle se fait notre salut ne peut être dite nécessaire mais seulement *conveniens*; et la théologie des religions se trouve bien à un lieu où il est question de salut, dans son extension la plus large — le salut de tous. La vérité que porte le récit dans son mouvement sera toujours de type «odologique», par le chemin qu'elle indique à celui qui se laisse rejoindre et mettre en mouvement. «Plutôt que d'une adéquation statique de la chose à l'intellect, il faut penser une vérité 'odologique', c'est-à-dire le juste et droit chemin vers le but qui se profile à l'horizon et auquel il est fait serment de fidélité[14]». C'est sur cette ligne de crête que se profile la rencontre interreligieuse. Elle renvoie aux exigences d'une identité propre plutôt qu'à un discours sur l'autre. Toute volonté d'anticipation du résultat de la rencontre trahirait le sens du chemin. Ne serait-ce pas là la plus haute tâche de la théologie des religions non-chrétiennes que d'honorer la grâce de la rencontre?

*B-1000 Bruxelles* Jean-Luc BLANPAIN
rue de Nancy, 27

**Sommaire. —** À partir d'une expérience de rencontre de l'Islam en Europe occidentale (Belgique), l'article se développe en trois étapes: il présente quelques grands traits de la problématique chrétienne contemporaine par rapport à cette rencontre; il se fait ensuite l'écho du retentissement de la rencontre sur la foi de l'auteur pour dégager, dans une troisième partie, quelques pistes de réflexion en théologie des religions non chrétiennes sur base de cette expérience particulière.

**Summary. —** Within the context of his experience of encounter with Islam in the West (Belgium), the A. presents a number of characteristics of contemporary Christian problems with reference to that encounter; he analyses the repercussion of that encounter on his own faith; he draws a few conclusions with regard to the theology of non-Christian religions on the basis of that particular experience.

14. St. BRETON, *L'avenir...* (cité *supra*, n. 13), p. 76.